تأويل القرآن
سلطة القارئ أم سلطة النص

أ.م.د. حمزة فاضل يوسف
جامعة القادسية / كلية التربية

ملخص البحث

إن التنازع الذي يحدث بين سلطة القارئ وسلطة النص في تأويل النصوص العربية قد يرجّح إحدى الكفّتين، لكن حين يكون النزاع في النص القرآني فله قواعد أخرى كون النص يمتلك امتياز الصحة والبيان، فهو يفرض قواعده وأساليبه وأدواته التعبيرية دون مراجعة من القارئ، وعلى القارئ أن يصحح من سليقته وينقاد للنص لسانيا، فقدسية النص تأتي من داخله وليس من قدسية خارج النص سواء كانت فلسفية أو تاريخية، وقدسية النص تعني سلطته التامة على القرّاء.

ولكن حين تكون سلطة القارئ نافذة في النص وتعلو عليه يصبح القارئ حينئذ موجه النص بألفاظه وقواعده ودلالته على وفق رصيده اللساني مما وسّع في مساحة الاختلاف والخلاف في التأويل ذلك الذي لامو جب له لوكان النص الصحيح له سلطة على القارئ، وحينما تعلو سلطة القارئ فإنما يعني علوّ قدسية القارئ على النص، فتنزاح القدسية من النص الى القارئ ويبقى النص يستمدّ قوّته من خارجه، فهو منتهك من الداخل بفعل سلطة القرّاء.

والبحث الذي بين يديكم يناقش تنازع السلطتين في تأويل النص القرآني بأربعة محاور ومقدمة، الأول منها تناول مفهوم التأويل وأثره في توجيه سلطة القارئ من حيث موقع القارئ في النص أم النص في القارئ، والمحور الثاني يدور حول السلطة الحاكمة في نسبة التعبير إلى الحقيقة أو إلى المجاز، أما المحور الثالث فتناول إجراءات سلطة القارئ في توجيه عملية التأويل كي تَنْفَذَ الى بنية التعبير القرآني فتكسرها لتوائم ما تدركه لسانيًا، وكان المحور الرابع قد تناول آلية صنع المقدّس وجدلية القدسية بين النص والمؤول وتبادل مراكز القدسية وأثرها في ثقافة الاختلاف والاتفاق.

المقدمة:

إن تنازع السلطة بين النص والقارئ هو محور عملية التأويل وعمادها، فإنْ توازنت توازن التأويل، وإنْ رجحت كفة النص أعجز القارئ وانقاد له، وإنْ رجحت كفة سلطة القارئ يصبح النص مناسبة لإختلاف القرّاء ومبعثًا للذّتهم، ومسلكًا لتجريب صناعتهم وبثّ أفكارهم وأهوائهم ويغدو النص لعبة القاريء منقادًا لغرضه، وينبغي للباحث العربي أن يكشف عن تنازع السلطتين في النص العربي المقدس (القرآن الكريم) وأثره في التأويل، وبيان آليات النزاع وأدواته ونتائجه، ولانعني بالنص؛ الإحالة إلى نوع أدبي معين خشية الوقوع في تصنيفات الشعر والنثر، لأن النص القرآني بعيد عن قواعد الأنواع الأدبية كلها، وإنما ننطلق من؛ ((أن النص بناء وتركيب وتأليف وصياغة، وأن هذا البناء هو كل متكامل ومعطى لساني بالدرجة الأولى، وجوهري في قيمته الدلالية والفنية والأسلوبية، ولا يمكن ردّه إلى ماينسج حول خلفيات النص من عوامل

سيكولوجية ونفسانية واجتماعية وثقافية وحضارية وتأريخية... فعلى أهميتها، تبقى هذه العناصر ثانوية في قراءة النص، وبالنسبة الى أولوية المادة اللغوية التي تدخل في صياغته والى الأساليب التي تتم فيها الصياغة))(١).

ترتبط قوة السلطة وهيمنتها بمفهوم التأويل، فهل يعني التأويل قول كلام بكلام آخر، أو قراءة كلام بصمت مفكر أو بفكر صامت، أو بكلام مفكر، أو بفكر كلامي... الخ، كل هذا وذاك، يعني قراءة على قراءة، وهل يعني تأويلا أن نحفر في عمق نصٍ أو كلامٍ، عن بواطنه، أو نقرا ظواهره، أو إننا نبحث عن قصد البنية وما غرضها إجمالا، وهل يدعى الكلام الذي يكون هامشًا على نصٍ ما تأويلاً، وهل الكلام الجديد يحتاج الى من يتحدث عنه بصيغة (نقد الخطاب) ويدعى تأويل الخطاب ؟ وهل هناك من حديثٍ بشان تأويل نقد الخطاب... وهلم جرّا.

إن إشكالية التأويل هي في نسبتها الغالبة تعود للقارئ وإمكانياته في قراءة النص، تلك القراءة التي تستجمع مرجعيته كلّها لحظة القراءة، لا لقول شيء ما حول قول مقروء، وإنما لفهم شيء ما من نص مقروء، فهل الفهم يحتاج الى تدوين، وهل لغة القاريء قادرة على تجسيد فهمه للنص بدقة، وهل مايقوله له قرابة بالنص وينتمي له، أم ينتمي للقارئ، فالنص له هوية مستقلة عن القاريء، وما يقوله القارئ له صلة بهويته، فالكلام على الكلام لايمحو الهويات أو يلغيها أو يداخلها ((إنّ تكوين الخلفية التي يحكم بها صاحب اللغة على النصوص يتغير بتغير الزمان والمكان وهذا مايفسر تعدد القراءات، ليس من خلال تعدد القرّاء فحسب، بل من خلال قارئ واحد بعينه، إذ إنه في كل قراءة للنص قد يجد معنى غاب عنه في قراءة سابقة، ولا تتحقق لحظة التفسير إلاّ حين يلتقي تفاعل لغة النص بتفاعل القاريء وينبغي أن نلاحظ هنا أيضاً ذلك التمييز بين الخلفية النصية الثابتة والخلفية المتجددة)) (٢). بيد أن هناك قضية أخرى تعقد صداقة أو علاقة من نوع التعارف أو الفائدة، وهي علاقة قارئ بنص من نوع (قصد النص)، (مايهدف إليه النص)، (استنباط الحكم من النص)، (فكر النص)، (مايدعو إليه النص) ولا يؤسس لعلاقة نوعها (معنى النص)، (تفسير النص)، (شرح النص)، فالتأويل يقصد العلاقة الأولى كونها لاتعتدي على النص، بل تعقد صداقة معه وتحترم هويته واتجاهاته كمن يتعرف على صديق فيخبرنا عن أخلاقه وما يحب وما يكره من غير الحديث عن نواياه وما ينبغي له أن يفعله.

إن التأويل قِراءةًّ وَتَمثلّ النصِّ وكاتبه من غير الحديث بكلام آخر، فالنص لايتحدث عنه نص آخر البتة إلاّ مايتحدث به النص عن نفسه، فالنص هو النص، إمّا أن يتمثله القاريء كاملاً أو يدعه دون تمثل أو حديث، فأما من لايستطيع تمثل النصوص فهو يلجأ للحديث عن نفسه بمناسبة الحديث عن النص، فالشرّاح والمفسرون يتحدثون عنه أنفسهم ((إن الانتقال من القراءة الى النقد هو تغيير للرغبة، إنه الكف عن الرغبة في العمل للرغبة في كلامنا الخاص)) (٣)، وأما العرب الأوائل الّذين نزل عليهم القرآن (النص) هم المؤوّلون، فقد عملوا بالنص فاستنبطوا منه أحكامًا شرعية، أي أنهم تعاملوا مع النص بعلاقة (مايهدف إليه النص) ولم يؤسسوا علاقة من نوع (حديث نصٍ على نصٍ) بمعنى التأويل، فعلاقة المؤوّل (الإمام علي بن أبي طالب وأبو بكر الصديق وابن عباس (رضي الله عنهم) لم تكن علاقة شرح وتفسير وإنما علاقة (استنباط غايات النص) من نوع (أسألوني قبل أن تفقدوني) عن (أحكام وغايات النص) وكانت هذه الشخصيات العظيمة قادرة على أن تشرح النص وتفسّره، ولكن عملية الشرح والتفسير ستؤسس لعلاقة إنسان بإنسان آخر ((إن جزاء الناقد ليس هو معنى العمل، إنه معنى مايقول)) (٤)، وغايتهم كانت تأسيس علاقة إله بإنسان، فالتفسير يبني علاقة المفسر بالقاريء ويصرف اهتمام القاريء بالنص الأصل (القرآن) ويلفته الى مؤهلات المفسر من آلية التفكير وصنعة

الأسلوب، وكمية الأَخبار والتاريخ والمعارف اللغوية وغير اللغوية على حساب النص (القرآن)، ومن هذه المثابة يبدأ الخلاف بين المفسرين لا على النص وإنما من خلال النص (فهو مناسبة خلاف) بين (كلام المفسرين) أو بين ثقافات مختلفة أو متناقضة كانت مناسبتها تناول النص (القرآن)، فظهرت الشخصيات الثقافية تعلن عن نفسها وعن اختلافها فيما بينها، فاختلاف الشرّاح والمفسّرين فيما بينهم لم يكن سببه القرآن بل سببه الشرّاح بحديثهم عن القرآن، وتأسيس علاقة بمناسبة النص من نوع الاختلاف وليس الاتفاق والتي نتج عنها فيما بعد ثقافة التقاطع والتكفير.

((القارئ في النص أم النص في القارىء))

إننا إذا سلّمنا بصحة استعمال العرب لأساليبهم في الكلام، وقد جاء القرآن بلسانهم، فعلينا أن نسلّم كذلك بفروق المعاني وفروق الأبنية وفروق القواعد التي تحكم الأبنية، ولابدّ أن يصحب هذه العملية فحص كامل ودقيق لمعرفة المتلقي بالقواعد السليمة التي أُنشىء النص على أساسها. ولايسمح للمتلقي الذي لايعتدُّ بعربيته أن يؤول النص ويعتمد تأويله ويسجل هذا التأويل على أنه قواعد لسانية أو معاني للأبنية في سياقاتها وتدوّن باسمه ويرددها التاريخ على أنها قواعد تنتمي للسان العرب، فالعربي قديماً كان يعرف بسليقته معنى الكلم ويستخدمه بدقة، فالاستعمال الصحيح ناتج عن وعي تام بمعاني الأبنية والفروق بينها ونسبة تداخل أحدها بالآخر فالكلم قد يتشابه لكنه لايترادف ولا يأخذ أحده مكان الآخر. وكل لفظ في اللسان له مكانه المخصوص لاينوب عنه غيره في أداء المعنى الذي يقصده المتكلم، فالمعنى الواحد لايعبر عنه بطرق مختلفة ((ولا يغرّنّكَ قول الناس : (قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدّاه على وجهه) فإنه تسامحٌ منهم، والمراد أنه أدّى الغرض، فأمّا أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول. حتى لاتعقل ههنا إلاّ ماعقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفس حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنفين ففي غاية الإحالة))(٥) ولاينفع القول بالتوسع في اللغة أو توليد جمل جديدة بأشكال مختلفة لغاية جمالية أو غيرها، لأن اللسان إن لم يضبط ويحدد لفظيًا وقواعديا فإنه ستدبّ إليه شيئًا فشيئًا فوضى التأليف(٦) وسينتج عنها فوضى التأويل، فالعمليتان مترابطتان ترابطًا جدليًا.

إن قواعد النحو العربي المدونة فرضت سلطتها على النص فأوجدت نصًا واحدًا بقواعدٍ شتّى. ولا يرجّح أحدها على الآخر بل دُوِّنت في كتب النحو بوصفها مذاهب وآراء قد صدرت من علماء، وللدارس الخيرة في إتباع أحدها، وكل إتباع بموجبه يمنح القاريء النص معنىً مخصوصًا، وقد يُضاف معنىً جديدًا للتركيب إن صدر من مؤوّل بلغ من الشهرة العلمية أو غيرها حدًا يذاع ما يقوله أو يتأولّه على الكلم في نص ما.(٧)

إننا في حديثنا عن سلطة قاهرة لقارئ في نص مبين نقصد تلك السلطة التي كشفت عن نفسها في كتب التفسير والدراسات اللسانية حول القرآن والتي جاءت بعد مدة طويلة من نزوله، أي أن الجيل الأول من القرّاء لم يصل إلينا منهم إلا الروايات في تفسير بعض الألفاظ والأحكام القليلة جدًا نسبة الى ما ورد من سور في القرآن(٨).

إن سلطة القاريء حين تكون نافذة في النص وتعلو عليه وتغدو موجهة النص بألفاظه وقواعده ودلالته فستمنح تركيبات النص ومفاصله معاني على وفق علمها وإدراكها بالألفاظ والقواعد وإن غاب عنها معنى لفظ فلن تقف عنده وإنما تجتهد بمنحه معنى قريباً مما فهمه من النص أو من المعنى العام أو الغرض أو قريباً مما يشاكله من معاني الألفاظ والقواعد القريبة منه ولا يجهد نفسه في متابعة اللفظ في سياق كلام العرب وفي معجماتهم وكتب الفروق اللغوية كي يفهم النص على وفق معنى اللفظ وهويته وميزته من غيره، فقد ورد في تفسير (الهمزة اللمزة) في قوله تعالى:((ويل" لكل همزة لمزة. الذي جمع

مالاً وعدَّدهُ.يحسب أن ماله أخلده))(٩).((وبإسناده عن ابن عباس في قوله تعالى (ويل) شدة عذاب،ويقال ويل وادٍ في جهنم من قيحٍ و دمٍ، ويقال جبٌّ في النار.. (لكل همزة) مغتاب للناس من خلفهم، (لمزة) طعّان لعّان فحّاش في وجوهه. نزلت هذه الآية في الأخنس بن شريف، ويقال في الوليد بن المغيرة المخزومي وكان يغتاب النبي (ص) من خلفه ويطعن في وجهه)). وقد فُسّرتْ (همزة) و (لمزة) بالترادف مع (مغتاب) و (طعان ولعان وفحاش) والألفاظ المترادفة جميعها قد وردت في القرآن في مواضع أخرى، ولم يذكر ميزة اللفظ عن رديفه.

لقد مرّت عملية استقراء الأنظمة اللسانية وتقعيدها بمرحلتين؛ الأولى : حينما كان القاريء لايناقش صحة النصوص العربية الواردة إليه فيلتمس عذرًا تأويليًا للحالات التي لم يطّلع عليها في سياقات لها قبل القراءة، أما الحالة الثانية فهي مرحلة مابعد تثبيت النص القديم، أي بعد عصر الاحتجاج، وحين اصبح النص لايتمتع بقدسية التنزيه من الخطأ، بل إن جماعة التأويل والاستقراء أعرضوا عن النص الحديث بدعوى ورود الخطأ فيه لامحالة، ففي الحالة الأولى تجيء قدسية النص من تثبيت القواعد التي أجمع عليها المقعدون، والخلاف بسيط في أجزاء من القواعد تكاد لاتذكر، وأما الحالة الثانية فبسبب من عدم توفّر النص المقدس في لحظة التأويل، فقد اضطر المقعّد (النحوي واللغوي) الى أن يسلك طريقين في التعامل مع النصوص، الأول : فحص النص وقياس مدى مطابقته للنصوص القديمة، وقد كانت تحظى بالتقديس، في زمن أصبحت فيه العلوم صنعة العالم، مما صعّب من هذه العملية كونها تحتاج الى سليقة عربية سليمة في عصرٍ إتّسم بالعجمة والإختلاف، لذلك نتجت بسبب من البحث عن الأصول كثير من الظواهر كالإنتحال والنحل والوضع للتخلص من عملية فحص النصوص ومراجعتها والتحقق من صحتها اللسانية (١٠)، مما مهّد لسلوك الطريق الثاني الذي يمثله الاجتهاد والقياس على حلات قريبة أو مشابهة، وعلى هذا الحال، تصل سلطة القاريء الى اعلى مراتبها

بيد أن ما ظهر بعد عصر الاحتجاج أن النصوص المستعان بها لتثبيت القواعد أظهرت سياقات لم تقعّد قديمًا، أو أنها فريدة، أو فاتت على المستقرئ الأول، ولو راجعنا الأمر بإمعانٍ لوجدنا أن السياقات الجديدة قد تخللتها ظواهر لغوية وصوتية ونحوية جديدة بفعل العجمة والاختلاط، وما نُسِبَ لقائلٍ قديمٍ إنْ هي إلاّ نصوص حديثة وضعها المقعّدون لأغراض فك مغاليق النصوص الحديثة وإضافة ما استجدّ على اللسان بدعوى الإحاطة به أو إكمال مافات القدماء.

نشأت ظواهر قرائية لاتمت لعلم التأويل بصلة بسبب من اختلاط اللسان أولاً وضياع كثير من سياقاتها على المؤولين ثانيًا، فالمؤول لايحمل في ذاكرته وخزينه مايقارن به جلّ ما يقرأه مما اضطرّه للرجوع الى كتب النحاة واللغويين لمعرفة القواعد والألفاظ وماذا قالوا قديمًا في تفسير حالات مشابهة ليفصل في تأويل الحالة الجديدة، (١١) وإن لم يجد ما يشابهها في كتب اللغويين فإنه يبدأ بالتمحّل في التأويل على وفق ما أوصلته معرفته بالقواعد لا بالسياقات، لاسيما وأن كثيرًا من علماء العربية ومصنفيها لم تكن العربية سليقتهم، فنتج عن كل ماورد نشوء ظواهر غريبة على التأويل إن لم تكن ضد التأويل أو تخالفه على نحو وضع زيادة على تراكيب النصوص ولم يكن الغرض منها شرح معنى التركيب بل لأجل تأصيلها في النص وإعرابها بوصفها التركيب الأصل قبل التأليف، ولم يذكرها المؤلف اختصارًا أو إجمالاً أو غيرها مما يدعو المؤول لأن يلتمس عذرًا للمؤلف، فالتقديرات النحوية وابدال الصيغ على قدم وساق في كتب التفسير فيعدّ المؤول نفسه عالمًا بالتأليف بل أعلم من المؤلف نفسه بتأليفه وإن كان النص قرآنًا.

صيغتْ كثيرمن التراكيب القرآنية على غير ماجاءت في القرآن استنادًا الى أنّ هذه التراكيب عدلت عن اصلها، وقد وجهت هذه الصياغة التأويل والتفسير وعلوم العربية الأخرى التي تناولت القرآن فعلى سبيل المثال : ذكر السيوطي في باب (ذكر الألفاظ التي وردت بصيغة الجمع والمعني بها واحد أو اثنان) : ((قوله تعالى : ((أن تتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما)) وليس لهما إلاّ قلبان، وقوله تعالى : ((وأيديكم إلى المرافق)) وليس للإنسان إلاّ مرفقان كما أنه ليس له إلاّ كعبان، وقد جاء به على الأصل فقال : ((وأرجلكم إلى الكعبين)) وقال تعالى : ((فإن كان له أخوةٌ فلأُمِّهِ السدس)) أي أخوان لأنها تحجب بهما عن الثلث. وقوله تعالى : ((فإن كنّ نساء فوق اثنتين)) أي ثنتين))(١٢).

إن سريان العجمة في المجتمع العربي بعد حقبة من نزول القرآن أحدث شرخًا بيانيًا كبيرًا فقد ألّف كثير من العرب وغيرهم جملاً على غير قواعد لسانهم القديمة، وأضحى الإستعمال الجديد قاعدة يتعاطاه المجتمع وشاعت بينهم، ومما يضفي الشرعية على هذه القواعد تداولها من لدن الشعراء والكتّاب والطبقة الحاكمة، وتتكرر هذه العملية بأزمان متفاوتة مضيفة بذلك كمّا هائلا من القواعد والألفاظ وهي دخيلة على لسان الأمة القديم، وحتى اللغويين سدنة اللسان يستخدمون تلك القواعد في مؤلفاتهم حينما دوّنت قواعد اللغة وما استجدّ منها، زيادة على الإحصاء الذي أجراه مؤرخو اللغة وهم جماعة دوّنت ماتحصل لديها من الفاظ وقواعد دون أن تميّز بين الفصيح وغيره وقد ساعد هذا الإحصاء فيما بعد الى توجيه عناية القرّاء لما أحصوه وظن القاريء أنها من صلب اللسان وهي واردة ويمكن تأويل النصوص بها، ولعل حكاية الإعرابي الذي وقف على باب الأخفش النحوي توضّح حجم التباين اللساني حين سمع ((كلام أهله في النحو وما يدخل معه فحار وعجب وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش : ماتسمع يا أخا العرب، فقال : أراكم تتكلمون في كلامنا بما ليس من كلامنا))(١٣).

لقد اجتمعت عوامل كثيرة لتجعل لسان العرب على مستويين قديم وحديث والمحدثون يؤولون المؤلفات القديمة بما يتداولون من مستوى لساني بل يستخدمونه شاهدًا على النصوص القديمة فتغدو السليقة الحديثة هي الأصل الصحيح وحكم ومعيار تقاس بها سليقة حقبة مضت وتؤول بها، فالقاريء الحديث سلطته اقوى من النص القديم فجاز لها أن تحرك النص لتوائم ماتحصل لديها من لسان، وقد أنشأت سلطة القاريء مدارس في تفسير النصوص الدينية والأدبية القديمة وتأويلها، وقد تبع سلطة التأويل جمهور كبير فأسسوا مدارس، وهكذا تأسست مدارس أو مذاهب في التفسير والتأويل على وفق سلطان المؤول الأول، فما المدارس إلاّ سلطات تمارس على النصوص، والخلاف بين المؤولين أو المدارس ليس له من قاعدة يستند اليها، ذلك كون المؤول الأول مارس سلطته على النص ولم يكن للنص أثر فيها وهي تقترب من النص أو تبتعد عنه بمقدار قرب المؤول أو بعده عن القواعد الصحيحة في القول، وكل مؤول يعتقد أنه امتلك سر النص ودلالته، وحين تصبح القراءة سلطة و تتوزع الى سلطات تمارس على نص واحد فإنّ الشقّة تتسع في حالة حوار السلطات فيما بينها بشأن دلالات النص الواحد، لأن اتجاهات السلطات من الأساس مختلفة.

فاللغوي غالبًا مايهمل جزءًا من الكلام ولا يعربه بدعوى الزيادة غير الموجبة يمكن الإستغناء عنها ويتم المعنى بدونها، أو يمنح لفظًا معنى لفظ آخر ويعربه بغيره فيمسخ الأداة أو الحرف أو الكلمة بغيرها، وفي هذا الحال تكون سلطة القاريء مهيمنة وموجهة وقاهرة للمؤلف، فالقاريء يفرض السياق الذي يرتئيه أو يعيد رسم النص بالإبدال أو الحذف أو الزيادة أو التغيير، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه يمنح النص صورته المعنوية على وفق مايفهمه

منه، فالساحة الثقافية العربية تؤيد القاريء فيما يذهب إليه إلاّ في حالة النصوص المقدسة دينيًا، فالقاريء حر في أن يذهب بتأويله أينما يصبو وبالاتجاه الذي يريد فلسفيًا أو اجتماعيا أو سياسيًا وإن كان بعيدًا عن مرمى النص، ولكن عليه أن لاينحرف عن ما يعتقده الناس دينيا، فتأويل القاريء وإن كان خاطئًا لنص ديني ما فسيقبل منه إن كان يدور في فلك ما اعتاده الناس من عقائد، لذلك يبدأ التكفير إن ذهب القاريء بعيدًا عن عقائد الناس، وإن كان قريبًا جدًا في تأويله من دلالة النص، وقد يرمى بالكفر أو الخطأ أو بغيرهما كونه أوّلَ النص الديني بعيدًا عن ما يعتقده الناس، وكان مناوئو هؤلاء القرّاء وخصومهم لايردّون عليهم بالحجج العلمية اللسانية القاطعة وإنما يتوجهون للعامة يعرضون لهم التأويل بوصفه مخالفًا لمعتقداتهم لا كونه مخالفًا للسانهم في التأويل، هذا القاريء يفرض سلطته بعيدًا عن النص، أو بوساطة النص أو بمناسبة تناوله للنص، فهو لايمارس عملية توصيل سلطة النص الى القراء والكشف عن دلالات النص والقانون الذي يريد فرضه على القرّاء، وإنما يفرض سلطته بوساطة الناس على النص.

حينما نزل القرآن على الجيل الأ ول القاريء فأنه أسكن سلطتهم وهيمن عليها، فسلطته اعجزت القاريء على أن يحرك النص أو يحرّفه، وهي من دواعي تحدي القرآن لقرّائه، كون القاريء يمتلك نصاً ذهنياً / لسانه وهو ما منحه موهبة وفراسة، والنص القرآني بفرادته وبراعة نظمه عرفته الموهبة والفراسة والذاكرة اللسانية الفائقة، فأعجزها وأسكن ثورتها وهيمن عليها فأ نقادت له، وحين يهيمن النص على قرائه، فانهم به يتوحدون، ويكاد ينعدم الخلاف بتأويله، والقارئ الأول للقرآن لم يكن مقدسا للنص وما قبله، وإنما النص أعجزه ففرض عليه التقديس، وفي البدء لم يشرح الرسول (ص) القرآن لقرّائه ، أو يؤول لهم النص كي يعجزهم فيقدّسوه، وانما ترك النص لقارئ فائق، يستطيع النص إعجازه بسهولة، فالقرآن لايعجز إلا القاريء الفائق.

أما الجيل الذي جاء بعد قرن أو قرنين من نزول القرآن فأمرهم إختلف كثيرًا، فقد توسعت سلطة القاريء العربي، فلم يعد قارئًا فائقًا في عصر اختلط بالعجمة والأعاجم، ووسعت معها مساحة النحو واختلافاته واعرابه وتشعباته وتقسيماته وعلله ومدارسه وآراءه (١٤)، تلك التي لاموجب لها لو كان النص الصحيح له سلطة على القاريء، فالنص حينئذٍ ليس له من سلطة وإن كان قرآنًا أو حديثًا نبويًا، ألا ترى أن قمة اختلافات النحاة واللغويين والمفسرين كانت في القرآن، فالنص أختلف في تأويله وظل الباب مفتوحا في الإختلاف وليس في الإتفاق، وهذه الإشكالية جعلت القرآن سلطته تأتي من وراء النص، أي من الإعتقاد بأن النص قاله الله تعالى فحسب لابسبب من النص بإعجازه وادراك دلالته، فالقرآن مقدّس بالعقيدة وليس من سلطته النصية ودلالاتها الموجبة للقدسية، ففي زماننا، قارئ القرآن لايدرك سحره وجماله الموجبان للإعجاز ولاينفعل به انفعال قاريء بنص، وانما انفعال قاريء بعقيدة مسبقة ومن أخبار وردت وتواترت عن النص المقروء، فالقاريء نفسه ينفعل كثيرا حينما يقرأ أبياتا من الشعر للمتنبي أو للجواهري، والقرآن بسبب من عدم الإدراك اللساني لايقرأ إلا حين يستحضر القاريءمشاعره ومعتقداته الدينية فيقرأ القرآن لأسباب دينية ولايجهد نفسه في فهم النص، لأن هذه المثابة محرم دخولها،كونه لايمتلك أدوات الدخول فيها من جانب، وهو علم تخصص به غيره وماينبغي له أن يفتى به من جانب آخر،وعلى القارئ أن يتبع تأويل العلماء بهذا الشأن، وفي الوقت نفسه قد اختلف العلماء كثيرًا في تفسير النص وتأويله (علماً أن النص لسان مبين)، فاختلاف العلماء وهيمنة سلطة النص الخارجية على القارىء غير العالم سيعطل سلطته ويوقف كل موءهلاته للدخول في النص ويضفي على النص هالة من الخوف

والقدسية التي ليست في صالح النص بل تصب في مصلحة المؤولين الذين سيصبح تأويلهم قرآناً يسيرّ القرّاء الذين سينشغلون بتأويل العلماء ويتركوا النص الاّ لأغراض التلاوة والتبرك والقسم وغيرها، لذلك انقسم الناس بالتبعية للمؤولين وليس في النص الأصل.

((التوجيه المجازي والحقيقي للنص))

هناك قضية في التأويل تعود الى الحقيقة والمجاز وترتبط بركني العملية التأويلية وهما المؤلف والقاريء، وعلى النحو الاتي : هل نسبة تركيب ما الى الحقيقة أو المجاز يعود الى نظم المؤلف له أم حكم القاريء عليه، وهذه الاشكالية تلقي بظلالها على القواعد المستنبطة من تأويل الكلام، تتصل بالكلام نفسه، فهل كان بعيدًا عن التخييل أو الكلام الذي لايسري عليه مقياس الصدق أو الكذب أو المعقولية أو المحال ؟ فما لايجوز في نظم الكلام المعقول يجوز في الكلام المخيّل، وما ينبعث من دلالة الكلام المخيّل لايمكن تقبّل دلالته في الكلام المعقول، فالكلام المخيّل تقبل دلالته وإن كانت محالة أو تغالط المنطق، وقواعد اللسان العربي أخذت من كلام العرب دون تمييز بين شعر ونثر، لاسيما أن تعامل النحاة واللغويين العرب مع النص أو الخطاب لم يكن شاملاً ومحيطًا وإنما يلتقطون موضع الشاهد فقط، وموضع الشاهد لايميّز بين الكلام المخيّل والمبين، فالمجاز يمارس في ساحة النصوص المخيّلة ولكنه يجتنب في النصوص المبينة فلودخل المجاز النصوص المبينة لأخذها نحو التخييل والمحال وأبعدها عن العقل والمنطق وهذا الأمر لايسمح به في النصوص القانونية والشرعية والفقهية كونها تسعى لأن تكون دلالتها محكمة ودقيقة ومحصنة لسانيًا كي لايخرج معناها لغير ما وضعت له لذا تسمى نصوصًا محكمة، بينما النصوص الأدبية التخييلية لاتوصف بالإحكام بل أن جودة النص تنبع من إيحائه الى أكثر من معنى في الوقت ذاته، وأهميته تتجلى باختلاف الناس به، أو أن النص يذهب بالقاريء بعيدًا عن عقله سابحًا في خياله، راسمًا له عوالم لغوية / خيالية لاتخضع لميزان الصدق أو الواقع، يتمكن اللسان من فعل ذلك حين يعتمد المؤلف على خياله في نظم كلامه وتكليف العقل في خدمة العاطفة، فكم من كلامٍ مُخيّل أُخِذَتْ منه قواعد ونُسبتْ للّسان قرأها المتأخرون فأوّلوا بها النص القرآني المبين إبانةً لاتدعو الى خلاف أو فرقة.

لقد أُسست البلاغة العربية لتقنين مسالك التأويل وتنظيم طرق قراءة النصوص، وبعد حقبة من الزمن تحوّلت من رصد التراكيب المخصوصة التي تتمتع بميزات جمالية الى موجهات لتأويل النصوص، وساعدت القرّاء على كسر البنى النصية وإعادة تشكيلها من جديد بفعل مسالك البلاغة وأبوابها وقواعدها، فحينما رصد علماء البلاغة المجاز وقعّدوه، صار، فيما بعد، منفذاً وعلة لكسر بنية الجملة العربية، استنادًا الى أن إقتران الكلام بالمجاز يجعله جميلاً، الأمر الذي حدا بالمؤول لأن ينسب المجاز للنص ويحسب أنها من دواعي تقريض النص، مما دفع بالمؤول الى إعادة ترتيب الجملة أو إبدال اللفظ بالترادف، فالمجاز تحوّل من كونه رصدًا وتقعيدًا للتراكيب والصور الجميلة الى أداة لكسر البنى فيما بعد، فيبدأ المؤول بإعادة ترتيب البنية المقروءة، داخليًا، بعيداً عن النص الأصل، وسيكون التأويل للتركيب بعد التغيير، فالنص الأصل مقدّس ظاهريًا، لكن حين تدخل صورة النص داخل المؤول يجوّز لنفسه أن يمارس عليها سلطته فيعيد بناءها من جديد على وفق مايعرفه من بنى متشابهة ليتسنى له تأويلها، فالتأويل لم يكن للنص الأصل وإنما لنص المؤول الداخلي، فما ورد في كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة من مجازات وتأويلها قد تشرّبت بها كتب التفسير والنحو والبلاغة وصارت أساسًا تأويليًا في تقعيد تلك العلوم (١٥).

إنّ التراكم البلاغي هو تراكم في التأويل المعتمد أساسًا على كسر البنى، ولايمكن أن يمارس المؤولون نوعية الكسر نفسها لبنية واحدة أو بنى مختلفة، فكل مؤول يكسر

البنية بأسلوبه الخاص على وفق ادراكه اللساني، لذا فإنّ تراكم التأويل هو تراكم سلطات فرضت نفسها فوق سلطة النص المقدس.

إنّ الخلاف الحاصل بين قرّاء القرآن بشأن نسبة بعض الآيات القرآنية الى الحقيقة والمجاز، هو خلاف في مرجعية القرّاء والأساس الثقافي الذي يستندون اليه ((إنّ التأويل الإستعاري ينبثق من التفاعل بين المؤول والنص، ولكن نتيجة هذا التأويل تفرضها طبيعة النص وطبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعية لثقافة ما، وفي جميع الحالات، فإن هذه النتيجة لاعلاقة لها بقصدية المتكلّم، فبإمكان المؤول أن ينظر الى أي ملفوظ نظرة استعارية، شريطة أن تسعفه في ذلك الموسوعة)) (١٦)، فضلاً عن آلية التعامل مع النص، فالنص واحد ولكنه يدخل في منظومات قرائية متعددة يحافظ فيها على قدسيته وهيبته من جانب مايعتقده الناس وما أورده لهم التاريخ عن قدسيته التي ستوجه التعامل مع النص سواء كان حقيقة أم مجازًا.

إنّ ميول القرّاء واتجاهاتهم المبنية على نوعية مايقرؤون تشكّل جانبًا كبيرًا من توجيه دلالة النصوص المقروءة، فهنالك قاريء ربّى ذائقته وملأ خزينه من الكلام والنصوص المصاغة صياغة تخييلية أي التي تعدل عن قواعد الدلالة اللسانية فيجهد نفسه بتوجيه النصوص توجيهًا يؤدي الى أن يستنبط منها دلالة تخييلية، فيمنح النص مسحة تخييلية وينسب إليه المجاز، والعكس وارد، فيمكن أن يؤول النص التخييلي تأويلاً على وفق ذاكرة القاريء الذي ربّى ذائقته على نصوص ليست تخييلية، وهذا النوع من القرّاء لايعتدّ بقراءته عند نقّاد الأدب ويمثلهم النحاة واللغويون والفقهاء.

وتأسيسًا على ماورد، فإن الحكم الفصل في نسبة الأقوال وتوجيهها لسلطة القاريء وقد امتلكت النص بعد تأليفه، فإن ذهبت بقول ما نحو المجاز فسينتج تأويلاً مجازيًا (١٨)، وهذه العملية لاتقتصر على النصوص الدنيوية وانما تشمل النصوص الدينية كذلك، فالقرآن الكريم كثير من آياته نسبت للمجاز كما نسبت نصوص أخرى للحقيقة، والأقوال التي تنسب للحقيقة لها طريق واحد فقط ولا تحتمل مسلكًا تأويليًا آخر فهي محكمة، بينما الأقوال التي تنسب للمجاز فلها مسارب عدّة، أو أنها تقبل الدخول في مسلك الخلاف والتوجيه فهي متشابهة ولها أكثر من وجه استناداً الى ((أن هناك نصوصًا شرعية يأتي ظاهرها مخالفًا للمعرفة العلمية البرهانية القطعية الكونية، وهذه النصوص يجب تأويلها بنقلها من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية تبعًا لعادة العرب في التجوز، لأن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فان ذلك الظاهر يجب أن يؤول على قانون التأويل العربي)) (١٩)، ولو تأملناها لوجدناها هي الأقوال التي تكون مطواعة اكثر من غيرها للقاريء كي يدخلها فيما يوجه به تأويله المرتكز على ثقافة من نوع معين، فرفض المجاز أو تقبّله يعود الى مرجعية القرّاء ومذاهبهم، لذا فإن ((كلٌ من ابن قتيبة وعبد القاهر الجرجاني يؤكدان وجود المجاز في اللغة وفي القرآن ويريان أنّ انكار وجود المجاز في القرآن بدعوى أنه قائم على الكذب يؤدي الى الضلال وافساد العقائد، ولكنهما – من جانب آخر – لايتفقان مع دعوى المعتزلة بمجازية كثير من العبارات القرآنية خاصة تلك الآيات التي ترتبط بالقضايا الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة)) (٢٠).

فسلطة القاريء تعمل بقوتها القصوى في الأقوال المتشابهة وبمستوى أقلّ في الأقوال الحقيقية وتقوى تدريجيًا كلما أدخلت مزيداً من الأقوال في المجاز، فقوّتها تتناسب طرديًا مع كمية المجاز في الآيات المنسوبة للمتشابه. فالآية القرآنية حينما ينسبها القاريء للمتشابه (المجاز) تصبح اكثر طواعية للتوجيه كون المجاز بنية تعددية وخلافية فضلاً عن أنّ الآيات المنسوبة للمتشابه هي الأكثر ورودًا في كتب الفلاسفة والمفسرين والبلاغة والنحو

والمنطق وعلم الكلام، وحملت من الآراء لاحصر لها، ومن أشهر هذه الآيات قوله تعالى : ((الرحمن على العرش استوى)) (طه :٥)، وقوله تعالى : ((كلُّ شيء هالك الاّ وجهه)) (القصص: ٨٨)،وقوله تعالى : ((ويبقى وجه ربّك)) (الرحمن :٢٧)، وقوله تعالى : ((ولتصنع على عيني)) (طه : ٣٩)، وقوله تعالى : ((يد الله فوق أيديهم)) (الفتح : ١٠)، وقوله تعالى : ((والسماوات مطويات بيمينه)) (الزمر : ٦٧)، والآيات التي ورد فيها لفظ : (وجه، يد، عين) وغيرها مما يحتمل احالته على المجاز(٢١).

فليس هناك من ضابط في نسبة الأقوال للحقيقة والمجاز يمكن أن نحتكم اليه ونكبّل به سلطة القاريء وإن لبست هذه القضية أردية متعددة نحو (المحكم والمتشابه) و (الناسخ والمنسوخ) و (تعدد القراءات)، فهي وجوه كثيرة لممارسة سلطة القاريء وهيمنته على النص وجوّز لنفسه امتلاكه وينسى حينئذ أن النص ملك العربية (الأمّة) التي ينتمي اليها، وأن شرط الهيمنة على النصوص هو إمتلاك نص الأُمّة / لسانها كي يتطابق النصّان ويستقيم التأويل، فإن امتلك القاريء نص أمّته / لسانها فإن سلطة اللسان ستكون هي سلطته المهيمنة وستتطابق سلطته مع سلطة النص اللسان، وستكون الهيمنة لسلطة النص / اللسان كون السلطتان قد توحدتا، وهذا التوحد بالسلطات كان يضبط عملية التأويل في الصدر الأول من الإسلام حينما كان العربي يمتلك لسانه واودعه ذاكرته فكان النص / القرآن له سلطة مهيمنة على القاريء، فأنشا علاقة مع النص من نوع التاويل، أي بطريقة (ماذا اراد أن يقول النص) أو (مايهدف اليه النص)، فسلطة القاريء تتبع سلطة اللسان وتقوى بها وتنبع منها، فإن انطبق النص الخارج (المقروء) مع النص الداخل (نص الذاكرة القرائية) تراجعت ذاتية القاريء (الأنا المؤولة) وتقدمت سلطة النص / القرآن/ اللسان الأمّة، فقلّ الخلاف وزادت عوامل التوحّد والإتفاق، فتكثر قضايا الحقيقة وتتراجع قضايا المجاز الخلافية، فالنص / القرآن يمثل الأمة/ اللسان العربي، أي يمثل سلطة الأمة، بينما سلطة الفرد عامل تشتت وتفريق وهوى ومجاز.

إنّ انفصال القول عن القائل يجعله يسبح في بنية ثقافية لسانية وهي منظومة شعورية (بالمعنى الفينوفسيولوجي) لازمنية من جانب تشكّها النهائي وهي زمنية بالوقت نفسه لأنها تخضع لزمنيات القرّاء مادام النص موجودًا، فهو خاضع لقراءات لاحصر لها في أزمنة غير محدودة، وفي منظومة لسانية / ثقافية ثابتة في طرف ومتحركة من الطرف الآخر، فالقول ينتجه مؤلف انتجته منظومة ثقافية / لسانية، وسيسبح القول في المنظومة نفسها ويخضع لتأويلها، بيد أن هذا التأويل متعدد بتعدد القرّاء، لأن جانبًا من المؤول والتأويل يصنعه التاريخ ببنيته الثقافية والزمنية مما يجعل القول يدخل في منظومات ثقافية عدة ويكتسب تأويلات مختلفة.

وعلى وفق ماسبق، فإن القول حرٌ بعد صياغته ولا يستطيع المؤلف حتى إقناع القرّاء بمعناه أو قصده من الكلام، ولكنه يخضع للخطأ والصواب بشأن استخدامه للمنظومة اللسانية، وهو جانب يمكن ضبطه وتحديده، وهناك جانب عصي على الضبط وهو التأويل الذي يعود الى العمليات المختلفة التي يمرّ بها القراء المختلفون في ذواتهم وأزمانهم والتي تخضع لمقاييس لاحصر لها، ويتفاوت القرّاء / المؤولون في الحصول على جزء منها، ولهذا كلّه، فإنّ النص حرّ من جهة المؤلف ومقيّد بالقاريء وطوع توجيهه نحو الحقيقة أو المجاز فإن صدر عليه حكم المجاز فسيدخل النص في منظومة المجاز التأويلية والتي تستدعي عمليات مختلفة فيما لو حكم عليه بالحقيقة، فالقاريء هو الفيصل في التاويل والسلطة التي تحكم على النص.

((كسر البنية))

إنّ سلامة الألفاظ والقواعد الحاضنة لها أول قواعد الكلام وليس شرطًا في سلامته، وانما الذي يحكم بسلامته هو قبول دلالته، فان لم تقبل دلالته ردَّ الكلام باجمعه وعُدَّ خطأً في تجسيد القاعدة المجردة، ودلالة الكلام تبدأ بعد صحة القواعد اللفظية والنحوية وتجسيدها، وهي الدليل على صحة القواعد، فلا دلالة دون اسناد صحيح، والنص المقدّس لايمكن أن يمتلك القدسية دون امتلاكه الصحة والسلامة من الخطأ عند من يعتدّ بفصاحتهم اللسانية، فإذا طُعن النص بصحته يعني أنه طُعن بتقديسه، وتتدرج قدسية النصوص على وفق تدرج سلطتها على القارىء، وقد تربع القرآن الكريم قديماً على قمة هرم النصوص العربية، فالقدسية هيمنة وتسلط وانقياد فأن امتلكها النص تمتع بها ومارسها على القارىء فاعجزه، وان انتقلت للقارىء تقدس بها ومارسها على النص، ولايصرح القارىء بهذه الهيمنة لأن النص قاله اله وهو رب العالمين، فالنص بفعل قائله يتمتع بقدسية ثقافية وليست نصية مما جعل نصه خاضعاً للاختلاف والتأويل. فالنص المهيمن هو النص المقدس فان تخلى عن مركز الهيمنة وأوكلها للقارىء سينتقل مركز السلطة له، ومن أجل ذلك، فان التقديس النصي لايكتسبه من ذاته وانما من قوة قائله الشخصية، أو مما قيل عنه تاريخياً وروي من روايات تكرّس القدسية من خارج النص، فجاز للمؤول أن يكسر البنية ويتسلط على النص، ويرسم تأويله، على أن لاتخرج التأويلات خارج نطاق ما قيل عن قدسيته وروي عنها في مناسبات تاريخية، فان جاء التأويل مسايراً لنوعية التقديس للنص قبلت من القارىء ويختمها بالقول (والله أعلم) وان ابتعد المؤول عن ما قيل في تقديس النص ولم يوافق الروايات فلا يقبل منه التأويل، حتى وان كان تأويله قريباً من معنى النص وروح اللسان الذي قيل فيه، لكنه بعيد عن سلطة التاريخ المقدس وماورد من روايات عن رجال أجمع على أنهم صادقون في نقل التاريخ.

ان عبارة (الله أعلم) عند المفسرين هي علامة على التزام المؤول بما أورده التاريخ عن المقدّس وأنه لن يشتط عنه، ويبدأ بعدها بممارسة سلطته على النص ضمن محيط التزامه المقدس، فيكسر البنية بما يوافق التاريخ أو بما يتماشى مع مايعرفه من سياقات وما أوصلته خبرته بالتراكيب، فالتأويل غالباً ما يكسر البنية لتكون مصداقاً للتاريخ ومؤيده للروايات وما ورد عن (مناسبة النص) وشاهداً على الالتزام بالمقدس، بل أنّ الرواية التأريخية في بعض سور القرآن توجّه التأويل من البداية فينقاد التفسير للرواية كاملة في سورة (اللهب) وسورة (قريش) وسورة (النصر) وسورة (العاديات) وسورة (العصر)، وتكثر الروايات التاريخية في آيات الإحكام لكونها آيات خلافية وتكثر معها عبارة (والله أعلم). (٢٢)

فقد ورد بشأن تفسير سورة (العصر) واجمع الفسرون عليه قديماً وحديثاً ان ((قوله تعالى ((والعصر)) اقسم الله تعالى بالدهر لان فيه عبرة للناظرين من جهة مرور الليل والنهار على تقدير الادوار،وقال مقاتل :اقسم الله تعالى بصلاة العصر وهي الصلاة الوسطى،وقال الزجاج :قال بعضهم :معناه ورب العصر)) (٢٣)، وهذا الاجماع في التأويل لاوجود لقرينة نصية لسانية تؤيد ماذهبوا اليه،فلفظ (الدهر) قد ذكر في القران اكثر من مرة ولو أراده الله تعالى في هذا الموضع لذكره بلفظه،لكون القران مبيناً ولايسمي الاشياء بغير اسمائها، واما تأويلهم(العصر) بصلاة العصر،فلاوجود لقرينة تحيل الى الصلاة الا الروايات التاريخية غير المستندة الى دليل او انها ضعيفة.فأن سلمنا بصحتها فقد تكون قد قيلت في مناسبات اخرى فهي لاتؤيد كون (العصر) المقصود به صلاة العصر،لان سياق الكلام في السورة لايشير الى صلاة اوالى زمن.

وفي سورة (العاديات) يوجه المفسر السورة منذ البدء نحو غرض او وجهة محددة ويذهب بها الى نهايتها. فقد

وجه تأويل قوله تعالى)(والعاديات ضبحاً))بأن الضبح صوت انفاس الخيل إذا عدت،واما العاديات فهي اما الابل اوالخيل،وحين توجه السورة هذه الوجهة فأن الايات التي تليها ستوجه بالاتجاه نفسه بما يشتمل على حركة الخيل او الابل او صفاتها وما يتعلق بها من قريب او بعيد، فقالوا ان ((الموريات قدحاً)) هي : ((ان الحوافر ترمي بالحجر من شدة العدو فتضرب به حجراً اخر فتوري النار او يكون المعنى الذين يركبون الابل وهم الحجيج....لانها تسمى الجمع لاجتماع الحاج بها)) (٢٤)

فالمفسر حينما وضع في ذاكرته واستقر في شعوره ان العاديات هي المرادف اوالمقصود به الخيل او الابل فأنه سيترك لفظ العاديات وسينشغل بتداعيات المعنى الناتج عن ورود الخيل او الابل في السورة وتضبح ضبحاً وقد وجه المعنى نحو خيل المؤمنين ونسج لها صورة واقعية او تاريخية واحالها نحو ابل الحاج في موسم الحج، ولاتوجد قرينة في السورة توحي بأبل الحج او الخيل،هذا التوجيه يؤدي الى ازاحة التاريخ على النص،فالتاريخ مؤول النص وموجهه،بدلاً من ان يكون النص موجهاً للتاريخ،فضلاً عن ان(ترادف الذاكرة) في المعنى هو كسر للنص وابدال،فالنص صرح بالعاديات والمفسر مشغول بأبل الحجيج الضابحة،علماً ان النص القراني حينما يريد الابل او الخيل يذكرها بلفظها الصريح ولايكني عنها فضلاً عن ان النص لم يذكر صفة تعود لمؤمن او كافر.

وقد يحدث قصور في التأويل كون المؤول لايعرف تمام المعرفة الصحيح لسانيًا من عدمه، لذلك يختم كلامه بـ (الله أعلم) خوفًا من الناس أن ينعتوه بالعبث بالمقدّس، وهذا الوجّه الظاهر لقضية أثر التقديس في التأويل، أما وجهها الآخر الذي يتصل بالنص من الداخل، فإن قول المؤول (الله أعلم) بمعنى الله سبحانه أعلم بتأويل النص، ألم يكن عالم التأويل هو نفسه عالم التأليف ؟ فكيف جاز للمؤول أن ينسب صحة التأويل لمؤلف قد صحح وابدل ووجّه المؤول في نصّه، ألم يكن عالم التأويل هو نفسه عالم التنزيل ؟ فلو صدقت عبارة (الله أعلم) عند المؤول وعرف معناها لما فسّر النص القرآني بشيء من التقدير والاضافة وجوّز لنفسه أن يضيف على التركيب القرآني أو يحذف منه، أو يقرأ صيغة (فاعل) بصيغة (مفعول) و (في) بصيغة (على)، وينسب الإضطرار لمناسبة نهايات الآيات، أو يقدم ويؤخر في التر كيب، وغيرها من المسائل حين يتناول المؤول النص / التأليف، فقد ورد في مجاز القرآن لأبي عبيدة مسائل عدّة تسرّبت الى كتب التفسير والبلاغة نحو ماورد عن التقديم والتأخير وغيره : قال : ((فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت وربت)) (الحج:٥)، أراد ربت واهتزّت، وقال : ((لم يكد يراها)) (النور : ٤٠)، أي لم يرها ولم يكد، ومن مجاز مايحوّل خبره الى شيءٍ من سببه ويترك خبره هو قال : ((فظلّت أعناقهم لها خاضعين)) (الشعراء : ٤) حوّل الخبر الى الكناية التي في آخر الأعناق)) (٢٥).

ومما ذكر في مجاز الأدوات ونيابة أحدهما عن الأخرى قوله : ((قال : ((أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها)) (البقرة : ٢٦)، معناه فما دونها، وقال : ((ولأصلبنّكم في جذوع النخل)) (طه : ٧١)، معناه على جذوع النخل، وقال : ((إذا اكتالوا على الناس يستوفون)) (المطففين:٢) معناه من الناس)) (٢٦)، وهي حالات تفرض فيها سلطة القاريء على سلطة النص، وتجعل القاريء أعلم بالتأليف من منشيء النص، لذلك يعمد بعض المؤولين الى القول : إن النص لايقرأ على ظاهره وإنما عليه أن يقرأ على باطنه، أي على وفق مارتّبه المؤول في داخله وهو الترتيب الصحيح للبنية، وما ورد في النص فلا يراد به الظاهر، وإنما يراد بالنص أن يُرتَّبَ بطريقة باطنية يعرضها المؤول بطرق فلسفية لتوافق محيط المقدس أو ما أثير حول النص من روايات مقدّسة، إن التأويل يَفرض سلطته على النص المقدس ويلوي عنقه ليساير ما فلسف المؤول من قضايا

مقدّسة وتوابعها الفكرية والإجتماعية وغيرها، فهو لايتحدّث عن تأويل النص بل يتحدث عن فلسفة سلطة التأويل، عن الغيبيات، وأبعاد الصلاة والزكاة والإعتكاف، وفلسفة الإستنباط... وغيرها، وهذه المسائل فيها خلاف لاينبع من تأويل روح النص، وإنما خلاف نابع من فلسفة هذه القضايا وتجريدها وارتباطاتها اجتماعيًا أو اقتصاديًا أو قربها وبعدها عن المقدّس (٢٧).

إنّ التأويل، استنادًا الى مامرّ من القول، يبتعد عن (هكذا قالت العرب) ويتحوّل الى (هكذا قلتَ أنا / القاريء) فالعرب قالت كلامها وهم رواة وحفّاظ ويعرفون الكلم واستخدامه، والقرآن الكريم أُنْزِلَ على وفق ماقالت به العرب، فكان حريًّا بالقاريء أن يؤول البنية على وفق ماقالت به العرب، وهو صحيح بالضرورة، لأن العلماء يعتمدون ويصدّقون كلام العرب القديم ولا يعتدّون أو يستشهدون بكلام المفسّر أو المؤول، وقد عَمِلَ المؤول سليقته في النص القديم، فبنية التركيب القرآنية لاتحتاج الى تغيير لأجل التأويل، بل تحتاج الى البصر بمسالك العرب في القول لإكتشاف سر التركيب على تلك الهيئة المخصوصة بالنظم، ويمكن إتّباع مبدأ المقارنة مع تقلّبات التركيب نفسه أو متابعة كلمات التركيب وهي تعمل بسياقات أخرى، ومن خلالها يمكن الإسترشاد الى سرّ التركيب (٢٨)، بحيث أن المؤول ينقل صورة التركيب نفسها الى شعوره ولايسمح لنفسه العبث بها، كونها صحيحة ومقدّسة، ويبدأ بكشف سرّها من خلال معرفة معاني ألفاظها بشقّيها المجردة والمحسوسة أي وظائفها عند العرب، فضلاً عن ادراك القوانين التي تربط الكلم بأبوابها ورتبها ومعانيها، حينئذ سيقف على سر النظم وبراعة الدلالة وسحرها، وسينشأ التأويل وهو يرتكز الى (هكذا قال المؤلف) على وفق (ماقالته العرب)، أما حين يعاد تركيب البنية، أو يُمَسُّ التركيب بأي شكل من الأشكال فإن التأويل ينبع من (هكذا قال المؤول) داخليًا، وما يصدر عنه فهو تأويل ماقاله وليس ماقال المؤلف.

إنّ هيمنة القدسية وسلطتها على البحث اللساني العلمي ستحوّل جانبًا كبيرًا من العلمية الى الإنطباعية والتأثرية في التعامل مع القرآن، فالعلمية اللسانية جديرة بالكشف عن الإعجاز وليس الإنطباعية التي يشكل جانبًا كبيرًا منها المقدّس والتقديس غير المسوّغ، فعلم العرب بلسانهم هو الذي أدى بهم الى الإعتقاد بالقرآن والإيمان به وتقديسه، ولايخلف العلم التقديس.

إنّ مايقدّسه الناس كثير، اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، ومن المقدس ما يكون ثابتًا يمثل طابع الأمة ومنه مايكون متحركًا حسب الزمان والمكان، وأن كثيرًا مما يحمله المقدس يعود الى الحس الشعبي والعادات والتقاليد وبعضه يعود الى الخرافات والحكايات الشعبية، أي الى التراث الشعبي، وهذا الأساس المرجعي يعد مشكلا في التأويل كونه موجهًا تأويليًا لايسمح للقاريء بالإبتعاد عنه، فإمّا أن يراعيه أو يبتعد عنه فيسلك طريق دراسة ألفاظ النص ونحوه وبلاغته وفصاحته، ولا يمكن محاورة المؤولين في نوعية المقدس الذي أضفوه على الآيات القرآنية من ثقافاتهم ومرجعياتهم، فما ترمي اليه الآية القرآنية، ومن المقصود في الآية، وما طور سينين (٢٧)، وما المقصود بالكوثر (٢٩)... وغيرها، سيوجهها القرّاء كلٌّ حسب نوع تقديسه من جرّاء التراكم التأويلي وما يعتقدون به وطبيعة توجههم، فالفرق الاسلامية توجّه الآيات القرآنية على وفق مقدّسها وهو يختلف من فرقة الى أخرى، وسلطة الفرقة أقوى من سلطة النص، فمقدّسها يفوق مقدس النص ويوجهه، وما تحكم عليه فرقة بالحقيقة قد تحكم عليه فرقة أخرى بالمجاز ليوافق مقدسها فيصبح مناسبة لتوكيد المقدّس، فالقارئ الموجّه مذهبيًا لايقرأ النص ليعتقد بالمقدس النابع من النص، وإنما يجمع الحجة ليثبت مايقدّسه ويستقطب الناس حوله.

إنّ أغلب التأليف المذهبي، وهو تأويل بَنَتْهُ سلطة القاريء، غايته جمع النصوص لتثبيت أركان مقدّسه، ولا ينتقد المذهب ويوجّه العقيدة، لذلك تتسع الهوّة بين المذاهب بقدسيتها خارج النص، ونجد الدليل القرآني نفسه مرة يوجّه لإسناد فرقة ما وأخرى يستخدم لإسناد فرقة تختلف مع الأولى، ذلك ((لأن الفرق الإسلامية التي كان يكفِّرُ بعضها بعضًا نشأت من التأويل للشريعة من غير ضوابط عرفية وقوانين لغوية مما أدى الى التباغض والحروب وتمزيق الشرع كلَّ ممزّقٍ)) (٣١) ، فالنص واحد واسقاطات القرّاء مختلفة، فقدسية النص لاتأتي من جانب فاعليته في توجيه الناس وسنّ القوانين لهم، وإنما كونه دليلاً قاطعًا ومهيمنًا في تثبيت اعتقاد الناس ومقدساتهم وأنه يمتلك هيمنة الدليل وسطوته في الإحتجاج على غيره من النصوص، وجاءته هذه الصفة مما أورده العلماء ورجالات التاريخ عن قدسيته المعجزة، فهو مقدّس بالضرورة وهو الدليل الناجع فيما يذهب إليه القرّاء، فمن يستدل بالقران على مايعتقد فهو الغالب على غيره فيما لو كان دليله من غير القرآن، فالنص مهيمن بالتقديس وسوق الحجة والدليل على تثبيت مايقدّسه الناس ويعتقدونه، فالدراسات القرآنية تدخل في مجالين محرمين هما؛ قدسية القرآن، وقدسية مايعتقده الناس كل حسب مذهبه، وليس للدارس من خيار إلاّ أن يسوق الدليل على مايعتقده ويقدسه المذهب الذي ينتمي اليه، أو يخرج من دائرة المقدس كليًا فيعبر صوب الحديث عن الفاظ القرآن ونحوه وصرفه وغيرها مما يدخل في دراسة أي كلام عربي آخر.

إنّ دوافع الانسان وحاجاته تكثر بمرور الزمن وعجمته تكبر أيضاً فبه حاجة عظمى لتسويغ أفعاله واقواله فكان النص المقدس خير سند واعظم دليل، وفي عصر العجمة تضعف عدة التأويل وتقوى سلطة القارىء، فالقرآن لسان العرب المبين، فما عدة المؤول اللسانية فهل كان يحفظ ملايين أو آلاف السياقات العربية الصحيحة كي يعرف فروق الابنية والالفاظ والقواعد، أم أن المفسر كان ناقلاً لآراء سابقيه مضيفاً عليها بعض ماأوصله إليه تفلسفة في المقدس ويختمها ب(الله أعلم) كونه يجهل التراكيب فلو كان عالماً بالتركيب ماتوسل بسابقيه بل كان مناقشاً ومحاوراً ومصححاً تأويل غيره.

إن كسر البنية والاعتداء على حقوق المؤلف تسوّغ ب(الله اعلم) دليلاً على حسن النوايا في تأويل النص وأن المؤول لايقصد أستخراج معاني لاتوافق المقدس فيه،لقد أسس المعجميون والنحاة والبلاغيون كسر بنى النصوص وشاركوا قرّاء النصوص العربية بكسر بناها كونهم أول من كسر النصوص بالترادف عند المعجمين وقضايا الحذف والزيادة والتقديم والتأخير عند النحاة، وأما البلاغيون فانهم يخيلّون النصوص ويذهبون بها بعيداً في غياهب الخيال أوتدرجات طبقات الصور والمعاني بغية اظهار جمالية وتأويل الصور الجميلة التي رسمها النص، وحين تدوّن هذه القضايا من لدن علماء الأمة، فان الجيل الذي سيليهم سيتبع خطاهم إن لم يذهب بعيدًا بقضاياهم في التاليف والتأويل، ومن ناحية النص القرآني فإنّ علوم العربية علة تأليفها الرئيسة كانت دراسة النص القرآني وتأويله في حقبة اختلاط اللسان العربي بالألسنة الأخرى، وتأسيسًا على ماسبق ذكره، فإن هناك نصًا قرآنيًا بين أيدينا أنزله الله تعالى على رسوله (ص) يخصصه فقهاء الدين للقراءة فحسب وهناك نص قرآني ثاني أوجده النحاة والمعجميون والبلاغيون والمفسرون رتبوا بنيته في مؤلفاتهم ليوافق صنعتهم وما ذهبوا اليه، ويتجلى في كتب التفسير نص قرآني هو الذي خضع للتأويل، يمكن تسميته بـ (نص التأويل القرآني) وهو يبتعد كثيرًا عن (نص التنزيل القرآني).

((التقديس والتأويل))

إنّ مايرسم تفسير النص القرآني هو (سلطة القاريء في النص) وليس (النص في القاريء)، فالمفسر لايبحث عن

سر تركيب بنية الجملة أو الآية القرآنية بهذه الهيئة المخصوصة في النظم، والتي هي هيئة الدلالة وماهيتها، وهو السبيل الوحيد لكشف الدلالة، وإنما همُّ المفسرين وَكدُهم البحث عن مضمون تمتد جذوره خارج النص مما يدفع بالمفسر الى استحضار كل ماقيل عن النص تاريخياً، فتعمل البنية حافزاً للذاكرة التاريخية وليس حافزاً لذاتها واكتشاف دلالاتها منها، فاغلب التفاسير جمّاعة آراء واقوال وحوادث وكلام متفلسفين في قضايا مقدسة، كل قول يسوغ مايقوله المفسر ويستدعيه من قول في النص، فضلاً عن دخول المفسَر/ المؤول طرفاً مع سابقية في حوار حول تأييده لهم في اعادة ترتيب بنية النص، اوان له رأياً جديداً في كسر بنية النص، فالمفسر امتلك النص تماماً واعمل سلطته المطلقة فيه من الداخل لكنه سور نفسه بـ (ماقيل عن المقدس /النص) فعلى سبيل المثال حينما يصل الى قاعدة وضعها البلاغيون ومثلوا لها واجمعوا عليها نحو (عيب التكرار اللفظي وتقارب مخارج الحروف) ويجد لهذه القاعدة العامة لأي كلام كان ما يدانيها في النص القرآني في سورة (الكافرون) أو في سورة (الرحمن) فانه يجاهد في كسر القواعد ونفيها لأن المقدس يحيط بالمفسر ويكيل عبارات انطباعية ومديح للسورة بما يرضي المقدس، ولا يذكر سبباً لسانياً منطقياً يرجح به سحر السورة على الرغم من وجود مايعيبه في كلام البشر وهو معجز في القرآن ويعلو على القاعدة، فالمقدس يجعل كثيراً من القضايا التي أقرها علماء البلاغة في الكلام عيباً هي نفسها معجزة في النص القرآني دون علة منطقية.

فالقرآن ماأنزل لأجل أن يفلسف له القرآء من الخارج ما يظنون أنه يصلح لأن ينسب إليه، فيكون القرآن وعاء لإسقاطات القرآء وأفكارهم وتوجيههم، وهذه الاسقاطات والفلسفات متغيرة زمنياً لاختلاف واقعها ولهذا نجد في كل حقبة فلاسفة مسلمين يجيدون الحديث في باطن النص، أو في النواحي التي لايستطيع الناس قراءتها من ظاهر النص، وهذه القضايا الباطنية منها ثابتة ومنها متحركة ومتجددة كتجدد القرآن وحيويته في كل عصر وطواعيته للقرّاء لأجل استنباط الدلالات التي توافق كل عصر، بل أن ابن رشد الفيلسوف يكفّر المؤولين الذين يظهرون بعض التأويلات لعامة الناس على اساس ((أن التأويل البرهاني الذي ينهض به الراسخون في العلم والخواص يجب أن لايوضع في الكتب الجدلية والخطابية حتى لايطلع الجمهور، لأن الخطابيين الذين هم الجمهور ليسوا من أهل التأويل اصلاً، ولأن الجدلين هم من أصل التأويل الجدلي، ومن يصرخ بالتأويل البرهاني للخطابيين والجدليين فهو كافر)) (٣٢).

إن مشكلة صلاحية القرآن لكل العصور لاتقرأ بهذه الطريقة، أي لاتكون بفعل سلطة القارىء ولي عنق النص ليوافق العصر، وانمّا النص بني بطريقة بنية القصد الكلية التي تتناول القضايا ضمن محيط يسورّها وهي في حالتها التجريدية، فالنص إن تحدث عن حالات مخصوصة مجسدة فانه سيرتبط بها تاريخياً وستكون اهميته تاريخية زمنية مرحلية، ويقرأ النص لأجل العبرة، لأن الزمن يقطع التاريخ ويجزئه، وكل حقبة تاريخية لها سماتها وتكتب نصها الخاص بها، فالتاريخ عبارة عن نصوص يربطها خيط يسمى العبرة، ولا تستطيع أي حقبة تاريخية أن تكتب نص حقبة أخرى إلاّ القرآن فهو نص للتاريخ بأجمعه من المبدأ الى المعاد، كُتب التاريخ بنص، وهو النص الوحيد الذي يفرض سلطته وجوباً على القارئ، ولا يوجد فيه نص يعود لحقبة ما ينتهي بأنتهائها فالتاريخ بالنسبة للنص صفر، فالقارئ الجاهلي مقصود في النص فهو له، وكذلك القاريء الحالي والمستقبلي، فحركة التاريخ لاتؤثر في النص لأنه لسان العرب المبين، فاذا ارتبط وجود النص بالزمن تأريخياً فهو من دواعي تهافته ونسيانه لسانيًا وتبقى أهميته بذكره للحوادث فـ : ((الخطاب هو الواقعة اللغوية، ومن المعروف أن الخطاب أو الكلام هو نقطة الضعف المعرفية للّغة في رأي اللغويين الّذين يطبّقون معايير البنى

والأنظمة، لأنه ينطوي على البعد الزمني وهو بعد متغير تريد الأنظمة أن تتخطّاه. وبسبب هذا البعد الزمني، فالخطاب واقعة، وفي راي اللغويين البنيويين أن الأحداث تختفي بينما تبقى الأنظمة، لذلك فالخطوة الأولى في تصوّر ريكور لبناء علم دلالة الخطاب هي التخلص من الضعف المعرفي الذي يطغى على دراسة البعد الزمني في الخطاب)) (٣٣)، فالنص القرآني حينما يتناول معنىً معيّنًا يضعه في بنية لسانية تضم اعدادًا لانهاية لها لقضايا تدخل في محيط المعنى المقصود، وسلطة القاريء ينبغي لها أن تكون في حدود إكتشاف القضايا التي تدخل في محيط معاني الأبنية من غير كسرٍ للبنية كي تلائم القضايا التاريخية، فلا توجد قضية ليس لها من مبنى يضمّها، فلم يدع شيئاً إلاّ أحصاه وعددهُ. وفي ضوء ماسبق فإنّ مبدأ (القاريء في النص) لايمكن أن تعمل في النص القرآني المبين، وإنما على القاريء أن يُعْمِلَ النصَّ في داخله، فهو أكبر من القاريء كونه لسانًا عربيًا، والنص ثابت والقاريء مكوَّن تأريخي، فمن البديهي أن يبحث المتغير والتاريخي عن ثوابته وقواعده، والقاعدة الثابتة التي تحيط بالتاريخ وتعلو عليه هي (اللسان / القرآن / هوية الأمة وتأريخها).

فمن نوافل القول بأنَّ النص تركيب لساني وتأليف مخصوص يتضمن خطاباً من مؤلف الى قاريء يأخذ على عاتقه التأويل، وأي شيء خارج النص يتعلق بالمؤلف يصبح في علم الغيب الذي لايقع في متناول القاريء،فالقاريء يتعرف على النص، والمعرفة اللسانية مفاتيح النص ولاغيرها شيء يمكن الإعتماد عليه في فك مغاليقه، وادراك قصد المؤلف من النص، ولانعني قصد المؤلف الذي أراد أن يعبّر عنه (أي نيّته)، فنحن لايمكن أن نناقش النوايا أي المعاني الكامنة في الصدور وإنما نناقش المعاني الكامنة في النصوص. فالمعرفة القبلية بالمؤلف لاتنفع قطعًا في التأويل، فالسيرة أو التاريخ أو مناسبة النص لاشأن لها في قواعد التركيب اللساني للنص، فالنحو والمعجم والأساليب والأصوات لاشأن لها بالتاريخ أو المعرفة القبلية بالمؤلفين، فالمؤلفون اكتسبوا اللسان ولهم الحق في استخدامه وهو من الناحية الأنطولوجية الوجودية منفصل عنهم ومن الوجهة الأخرى فان وجود المؤلفين يتحقق باللسان، فبه يؤلفون ويوجدون وبزواله يختفون من الذاكرة والفهم، هذه المفارقة بالعلاقة بين المؤلف ولسانه توضح استقلالية اللسان وتداخله مع الإنسان، وما نريد أن نؤكده، أن اللسان لايتأثر بالاستخدامات الخاطئة لبعض المؤلفين، كما لاتضيف له شيئاً الاستخدامات الصحيحة له، فاللسان يقف في المكان الوسط بين المؤلف والقارئ، فالمؤلف يخاطب القاريء به، والقارئ يفهم المؤلف به ومن خلاله، وهذا لايعني أن المسألة يمكن أن تحدث معكوسة، أو يمكن أن تكون معكوسة، فيفهم القاريء النص من خلال معرفته القبلية بالمؤلف، أو أن المؤلف يُفْهِمُ القاريء من خلال معرفته القبيلية بالقاريء، ولو تحقق ذلك لأضحى النص يصاغ بأدوات ليست لسانية يمكن حل شفرتها بغير المعرفة اللسانية وأساليبها، وهذا يحيل الخطاب اللساني الى فنٍّ آخر.

إننا من خلال النص نتعرف على مايقوله النص ذاته ومن ورائه مؤلفه، فالمؤلف يأتي بعد النص أو معه ولا يتقدمه، فإن تقدّمه ألغاه ولم تعد بالقاريء حاجة الى النص، فما يرد عن المؤلف يغني عن النص، وهذا الأمر إن تحقق فهو بعيد عن مبدأ التأويل كونه مرتبطاً بالنص لا بالمؤلف، فالتاريخ يرتبط بالمؤلف، والتأويل ضد التاريخ أو في أقلّ تقدير منفصل عنه معرفيًا، فالتاريخ يروي والتأويل يستنبط أو أنه يقرأ، وبالتأويل يصاغ المؤلف أو يُخلق أو يُرسم من جديد، فالقاريء من خلال التأويل يخطط روح المؤلف ويلوّن بنيته، فهناك متنبّيان وبحتريّان أحدهما صاغه التاريخ، والآخر صاغه التأويل، والأول خاضع للصحة والخطأ فهو مظهر، وما ياتي به التاريخ مظاهر المؤلفين.

وما يأتي به التأويل جوهر المؤلف وروحه لايخضع للصحة والخطأ، فالنص مقول المؤلف وهو حاضر، وإذا كان النص عالمًا مغلقًا على ذاته فالمفاتيح الألسنية يستعملها المؤول لدخول عالم النص / المؤلف.

إن النص القرآني يستغني عن مفهوم (ماقبل النص) ويؤسس لثقافه (مابعد النص)، بل إنه يرفض كل مايتعلق بالمؤلف القديم، أو ماورد عنه قبل (النص / القرآن) ويؤسس لمؤلف ((ليس كمثله شيء)) ولثقافة ومؤلف لم يُعْرف في ثقافة من قبل، وماورد عن الله تعالى في ثقافات قديمة (مسيحية، ويهودية وصابئية وغيرها) قد حُرِّفتْ، وهي غير صحيحة في حقبة نزول القرآن / النص، فالنص إذن يؤسس لمؤلف وثقافة جديدتين فالتأويل ينبع من النص ولا شيء غير النص، والتاريخ من الناحية المفهومية والوظيفية لايوجّه التأويل ولايدخل مفتاحًا له، فالقرآن نص يؤسس تاريخه، بل هو حدٌّ فاصل بين تاريخين الأول قبله والثاني بعده يبنيه النص بفعله، فالروايات التاريخية التي تؤلف نسبة كبيرة منها (مناسبة النص) والحوادث المرافقة للروايات والنصوص لاتوجّه تأويل النص أو تفسّره، بل أن النص كان له الأثر الفاعل في توجيه التاريخ أو المناسبة في نزوله، ويَحُلُّ المشاكلَ ويفصل شرعيًا في المسائل الخلافية فهو يوجّه التاريخ ويصنعه بفعل التحريم والإباحة والتوجيه، ولايمكن للحوادث أو مناسبة النزول أن تحلّ مشكل تأويل الآيات والسور، ولو كان الأمرَ كذلك، لكانت سلطة التاريخ أعلى من سلطة النص، وهذا لايمكن أن يكون، فالنص / القرآن لايتضمن تاريخًا محددًا فهو لا تاريخي أو بالأحرى فوق التاريخ، فإن أراد التاريخ التوحد بالنص كان له ذلك، وإن رامَ أن يكونَ معزولاً فسيجري خارج النص / القرآن.

((**الهوامش**))

١= في بناء النص ودلالته – مريم فرنسيس – منشورات وزارة الثقافة – دمشق – ١٩٩٨ – ص٤.

٢= علم لغة النص – سعيد حسن بحيري – مؤسسة المختار للنشر – القاهرة – ٢٠٠٤ – ص١٤٤.

٣= في أصول الخطاب النقدي الجديد – تزفيتان تودوروف وآخرون – ترجمة أحمد المديني – دار الشؤون الثقافية – بغداد – ١٩٨٧ – ط١ – ص٦٠.

٤= المصدر نفسه – ص٥٧.

٥= ينظر : دلائل الإعجاز – عبد القاهر الجرجاني –تح محمود محمد شاكر – مكتبة الخانجي –القاهرة– ١٩٨٩ – ط٢ – ص٢٦٠ وما بعدها.

٦= للإطلاع على ظواهر المولّد والغريب والترادف والتضاد وغيرها – ينظر : المزهر في علوم اللغة وأنواعها – جلال الدين السيوطي – تح فؤاد علي منصور – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٨ – ط١– ص١٤٦ وما بعدها.

٧= ينظر : الإنصاف في مسائل الخلاف – كمال الدين الأنباري – تح حسن حمد – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٨ – ط١.

٨ = ينظر : التفسير المنسوب لابن عباس، وقيل أنه أول تفسير في العربية – تنوير المقباس من تفسير ابن عباس – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٤ – ط٢.

٩=تنوير المقياس –ص ٦٥٨، وينظر : جامع البيان – الطبري، ٦٨٦/١٢ – والوسيط – أبو الحسن الواحدي، ٢٥٢/٤ – والتفسير الكبير – فخر الدين الرازي، ٨٦/٣٢.

١٠= ينظر طبقات فحول الشعراء – ابن سلاّم الجمحي – تح محمود محمد شاكر – مطبعة المدني – القاهرة – د.ث – ج١ المقدمة.

١١= أفرد السيوطي فصلاً : ((في معرفة قواعد مهمة يحتاج المفسر الى معرفتها)) ويبدو عنده أن معرفة القواعد تغني المفسر عن البحث في سياقات كلام العرب وادراكها، ينظر : الاتقان في علوم القرآن - جلال الدين السيوطي –

تح محمد سالم هاشم – دار الكتب العلمية – بيروت – /٣٧٩.

١٢= المصدر نفسه : ٢ / ١٧٣.

١٣= الإمتاع والمؤانسة – أبو حيان التوحيدي – تح أحمد أمين – المكتبة العربية – بيروت – ١٩٥٣- ١٣٩/٢.

١٤= المزهر في علو اللغة وأنواعها – جلال الدين السيوطي – تح فؤاد علي منصور – دار الكتب العلمية– بيروت –١٩٩٨ – ط١ – ٢/ ٣٣٩.

١٥= تنظر : مجازات ابي عبيدة وأثرها في تفسير الكشاف للزمخشري – والظلال لسيد قطب، وكتب البلاغة نحو دلائل الإعجاز واسرار البلاغة للجرجاني، وكتب الخلاف النحوي

١٦= التأويل بين السيمائيات والتفكيكية – إمبرتو إيكو – ترجمة سعيد بن كراد – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠٠- ط١ – ص ١٦٠.

١٧= ينتمي لهذه المدرسة : تفسير الكشاف للزمخشري والظلال لسيد قطب.

١٨= التلقي والتأويل – محمد مفتاح – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠١ – ط٢ – ص٩٦.

١٩= إشكاليات القراءة وآليات التأويل – نصر حامد أبو زيد – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠٥ – ط٧ – ص ١٢٤.

٢٠= ينظر الفصل الخامس بالمحكم والمتشابه في الإتقان في علوم القرآن – السيوطي – ٣/٢.

٢١= ينظر تفسير الطبري بشأن الروايات الواردة في مناسبة النزول وأثرها في توجيه الآيات، وأثر مرويات الطبري في التفاسير بعده، نحو : الوسيط للواحدي وتفسير القرطبي للقرطبي والتفسير الكبير للرازي والميزان للطباطبائي.

٢٢ =مجاز القرآن – أبو عبيدة معمر بن المثنى – تح أحمد فريد المزيدي – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٦ – ط١ – ص١٧.

٢٣= الوسيط- الواحدي -١٥١/١٤-وينظر –جامع البيان – الطبري.والبحر المحيط –ابوحيان، التفسير الكبير – الرازي،والميزان –الطباطبائي.

٢٤= التفسير الكبير - الرازي-٦٠/١٦ وينظر التفاسير السابقة.

٢٥=المصدر نفسه ص ١٨.

٢٦= ينظر تفسير فخر الدين الرازي واستطراده في مناقشة قضايا المقدس في قوله تعالى : ((والنازعات غرقاً، والناشطاتُ نشطًا، والسابحات سبحًا، والسابقات سبقًا، فالمدبرات أمرًا)) النازعات:١-٥). وقوله تعالى:((ألم نشرح لك صدرك))(الشرح : ١) وقوله تعالى: ((التين والزيتون)) (التين : ١)، التفسير الكبير – فخر الدين الرازي – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٤ – ط٢ – على التوالي : ٢٦،٣١، ٣٢ / ٣، ٣٢ / ٩.

٢٧= ينظر تقليب عبد القاهر الجرجاني للتراكيب لمعرفة اسرار نظمها في دلائل الإعجاز – عبد القاهر الجرجاني – (باب اللفظ والنظم) ص٢٤٩-٣٨٤.

٢٨= قيل في معنى (طور سينين) جبل مبارك أو حسن، وقيل بلغة النبط، وقيل سينين يعني شجر، وقيل جبل بالشام والأرض المقدسة، ينظر : جامع البيان – الطبري ٧٦/٢٠، والبحر المحيط أبو حيان ٦٣٣/١٢، وقيل (طور سينين) الكوفة، وقيل (الطور) علي (ع) ينظر الميزان – الطباطبائي – ٣٦٨/٢٠.

٢٩= قيل في معنى (الكوثر) أنه نهر في الجنة أو أنه حوض النبي (ص) أو أنه النبوة والكتاب، أو أنه القرآن الكريم، أو أنه الإسلام أو أنه تيسير القرآن وتخفيف الشرائع، أو أنه كثرة الأصحاب والأئمة والأشياع أو أنه الإيثار، أو أنه رفعة الذكر، أو أنه الشفاعة – وقيل الفقه في الدين، ينظر جامع البيان – الطبري ١٤٨/٢٠ والبحر المحيط – أبو حيان ٨/ ٧٤١، وقيل في الكوثر أنها ذرّية النبي، ينظر الميزان – الطباطبائي ٤٢٩/٢٠.

٣٠= التلقي والتأويل – محمد مفتاح – ص ٩٨.

٣١= المصدر نفسه ص ٩٨.

٣٢ = نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى – بول ريكور – ترجمة سعيد الغانمي – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠٣- ط١ – ص ١٢.

المصادر:

١= الاتقان في علوم القرآن – جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) – تح. محمد سالم هاشم – دار الكتب العلمية – بيروت –٢٠٠٢

٢= إشكاليات القراءة وآليات التأويل – نصر حامد أبو زيد – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ٢٠٠٥ – الطبعة السابعة.

٣= الإمتاع والمؤانسة – أبو حيان علي بن محمد التوحيدي (ت ٤٠٠هـ) – تح. أحمد أمين وأحمد الزين – المكتبة العربية – بيروت – ١٩٥٣.

٤= الإنصاف في مسائل الخلاف – كمال الدين أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ) – تح حسن حمد – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٨ – ط١.

٥= البحر المحيط – أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)- تح د. عبد الرزاق المهدي – دار احياء التراث العربي – بيروت – ٢٠٠٢ – ط١.

٦= التأويل بين السيمائيات والتفكيكية – إمبرتو إيكو – ترجه سعيد بن گراد – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠٠ – ط١.

٧= تفسير القرطبي – محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ) – تح سالم مصطفى البدري – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٤ – ط٢.

٨= التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب – فخر الدين محمد الرازي (ت ٦٠٤ هـ) – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٤ – ط٢.

٩= التلقي والتأويل – محمد مفتاح – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠١ – ط٢.

١٠= تنوير المقباس من تفسير ابن عباس – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٤ – ط٢.

١١= جامع البيان في تأويل القرآن – محمد بن جرير الطبري – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٥ – ط٤

١٢= دلائل الإعجاز– عبد القاهر الجرجاني– تح محمود محمد شاكر– مكتبة الخانجي– القاهرة– ١٩٨٩ – ط٢.

١٣= طبقات فحول الشعراء – محمد بن سلاّم الجمحي – تح محمود محمد شاكر – مطبعة المدني- القاهرة.

١٤= علم لغة النص المفاهيم والإتجاهات – سعيد حسن بحيري – مؤسسة المختار للنشر – القاهرة – ٢٠٠٤.

١٥= في أصول الخطاب النقدي الجديد – تزفيتان تودوروف وآخرون – ترجمة أحمد المديني – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد –١٩٨٧ –ط١.

١٦= في بناء النص ودلالته – مريم فرنسيس – منشورات وزارة الثقافة – دمشق – ١٩٩٨.

١٧= الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) – تحقيق محمد عبد السلام شاهين– دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٣- الطبعة الأولى.

١٨= مجاز القرآن – أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت٢١١هـ) – تحقيق أحمد فريد المزيدي – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٦ – الطبعة الأولى.

١٩= المزهر في علوم اللغة وأنواعها – جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ((ت٢١١هـ) – تحقيق فؤاد علي منصور – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٨ – الطبعة الأولى.

٢٠= الميزان في تفسير القرآن – محمد حسين الطباطبائي – مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – ١٩٩٧ – الطبعة الأولى.

٢١= نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى – بول ريكور – ترجمة سعيد الغانمي – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ٢٠٠٣ – الطبعة الأولى.

٢٢= الوسيط في تفسير القرآن المجيد – علي بن أحمد الواحدي (ت٤٦٨هـ). تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٤ – الطبعة الأولى.

Abstract

The which has been developing between the authority of the reader and that of the text may result into the supremacy of one of these. Yet, when this conflict concerns the Quranic text, there appear new rules for this holy text evinces authority and rhetoric. The holy quran presupposes, its rules, styles, and expressive tools without any role for the reader. The reader, in this respect, has to rectify his competence and succumb to this holy text linguistically. The holiness of the Quranic text is intrinsic rather than extrinsic- historical or philosophical. Hence, the holiness of this text means the supremacy of text over the reader.

However, when the reader's authority permeates the text, the reader is responsible for the orientation of the text meaning due to his reservoir; this has resulted into the widening gulf of interpretations. So when the reader enjoys supremacy, there appears his holiness over that of the text. The text in this case, derives its strength from outside, for it is weakened by the reader's authority.

The present paper tackles the conflict pf the two authorities in the interpretation of the Quranic text. It falls into four sections and an introduction. The first section deals with the concept of interpretation and its impact in gearing the reader's authority as to the place of the reader – whether the reader is part of the text or vice versa. The second section is concerned with the ruling authority that leads to realism. The third discusses the procedures of the reader's authority that gear the process of interpretation so as to go deeper in the Quranic structure, deconstruct it in order to meet its linguistic potentiality. The fourth section is about the technique of the holiness creation and dialectic of holiness between the text, its interpretation, the exchange of the holiness centers, and its impact on the culture of difference and agreement

القادسية
في الآداب والعلوم التربوية
مجلة علمية تصدرها كلية التربية/ جامعة القادسية

بسم الله الرحمن الرحيم

ترحب باسهام الاساتذة والباحثين في الجامعات العراقية ومؤسسات الدولة لرفدها بابحاثهم العلمية غير المنشورة على وفق قواعد النشر في المجلة.